

УДК 141:316.77

Перепелица О. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

МАРКИЗ ДЕ САД: ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО НАСЛАЖДЕНИЯ

В статье философский проект маркиза де Сада представлен как развитие и деконструкция критической мысли Современности. Отмечается, что у Сада создается напряжение между медиальностями языка, секса и денег. Подчеркивается, что садовский проект либертинажа не предполагает субъект-субъектных отношений с Другим. Садовская философия рассматривается как философия чистого сингулярного наслаждения, которая выходит за пределы классического размышления об Эроте. Порок как самоцель практикуется в медиуме секса.

Ключевые слова: секс, деньги, язык, медиум, деконструкция, наслаждение, порок, либертен.

У статті філософський проект маркиза де Сада представлений як розвиток і деконструкція критичної думки Сучасності. Наголошується, що у Сада створюється напруга між медіальностями мови, сексу і грошей. Підкреслюється, що садівський проект лібертінажа не припускає суб'єкт-суб'єктних відносин з Іншим. Садівська філософія розглядається як філософія чистої сингулярної насолоди, яка виходить за межі класичного роздуму про Ерота. Порок як самоціль практикується в медіумі сексу.

Ключові слова: секс, гроші, мова, медіум, деконструкція, насолода, порок, лібертен.

In the article marquis de Sade philosophical project presented as development and deconstruction of critical idea of Modernity. It is marked that at de Sade tension between a language, sex and money medialities is created. It is underlined that the de Sade project of libertinage does not suppose subject-subjectic relationships with Other. Philosophy of de Sade is examined as philosophy of clean singularity pleasure, which goes out outside a classic reflection about Erote. Vice is practiced in the medium of sex as an end in itself.

Keywords: sex, money, language, medium, deconstruction, pleasure, vice, libertine.

Вы не встретите мужчины, который не желал бы стать деспотом, когда у него стоит: его удовольствие явно уменьшается, когда он видит, что его начинают испытывать партнеры. Охваченный вполне естественной в этот момент гордостью, он желал бы быть единственным на земле существом, способным испытать то, что он чувствует.

Дольмансе [* 1]

Говоря об интеллектуальных метаморфозах современной философии, французский философ Ж.-К. Мильнер пишет: «От Бодлера до Пазолини единственной последовательной формой платонизма в современной вселенной показывает себя садизм. И поскольку, согласно некоторым, платонизм является единственной последовательной формой философии, отсюда можно заключить, что, согласно им же, современная философия всегда завершается садизмом» [4, с. 90]. Даже на фоне хорошо известной французской философской актуализации маркиза де Сада, которую осуществили Ж. Батай, Р. Барт, М. Бланшо, П. Кlossовски, Ж. Делез, даже на фоне лакановского «спаривания» Сада и Канта, слова Мильнера, подводящие итог его «Триплета наслаждения», звучат как слишком нескромное обобщение, а для изнеженных метафизикой ушей – и вовсе как недопустимое упрощение. Но в силу того, что Мильнеру удастся там, где обычно настаивают на различии, приоткрыть завесу возможного тождества, стоит отнестись к этому заявлению с полной теоретической серьезностью и читать Сада так, словно он ключ к тайнам пресловутой метафизики присутствия, по крайней мере, ее современным оборотам. Моя задача, собственно, и состоит в том, чтобы представить Сада как критического мыслителя Современности, не только выступавшего против христианских ценностей, не только ведущего борьбу с этическим и эстетическим пуританизмом, но создающего деконструктивное напряжение как в сферах языка, секса и денег, так и между медиальностями языка, секса и денег [* 2].

Если верить биографам Сада, то во время суда над издателем произведений «чудовища» Ж.-Ж. Повером, проходившего во Франции в 1956 году, на вопрос о том, не могут ли

произведения Сада оказать опасное воздействие на читателя, свидетель Ж. Полан упомянул одну девушку, которая после прочтения творения Сада удалилась в монастырь [5, с. 6]. Двойственность, неоднозначность этого примера ставит в неловкое положение судей, которые обвиняют издателя в преступлении против общественной морали. Если судьи считают, что садовская мысль может привить читателю в качестве смысла жизни идею о том, что порок (*vice*) сам по себе (как таковой) должен быть целью жизни, как полагал, например, садовский герой «120 дней Содома» Герцог Бланжи, то выбор монашеской стези в контексте Сада скорее есть выбор в пользу порока, нежели бегство от него. Но ведь движение по пути порока, по Саду, прямо противопоставляется страсти (скажем, *любви* к женщине). И в этом Сад сходится с монастырем, который на свой лад борется со страстями. Пороком, таким образом, достигается та же конечная цель – бесстрастность, *апатия*. Стало быть, здесь спор идет о способах, путях продвижения к истине. Важным является не *что*, а *как*. Сад не приемлем как форма, осуждаются, следовательно, непристойность языка, преступность поведения, неистинность способа бытия Сада.

Так выглядит история Сада и его текстов на поверхности. Но, возможно, подлинное преступление Сада в том и состоит, что то, что монастырь (и мораль) видит в качестве *цели*, он определяет в качестве *средства*. Вернее, мысль Сада такова, что, отказавшись от страстей (или доведя их до крайности), достигнув апатии, мы одинаково можем выйти как к наслаждению, так и к заточению [* 3]. Однако церковь, государство, эротоманы могут запросто оправдать содеянное по страсти, исходя из природы вещей, но оправдать *сознательный* выбор в пользу порока (даже если порок – это следствие сил природы или свойство человека-машины) никто и ничто не может, ибо тогда отменяется сама возможность всеобщего права, единой морали и удовольствия для всех и каждого. Либертинаж, который исповедуют герои Сада, предписывает пользоваться только *собственным* умом, *частными* интересами, *сингулярной* моралью и ориентироваться на удовлетворение собственных потребностей [* 4]. Говоря иначе, садовские либертены не вступают в отношения с Другим, не предполагают никаких других. Порок как самоцель имеет только одно мерило жизни – испускание семени [см.: 3, с. 45]. Сама же жизнь состоит в бесконечной череде способов, при помощи которых можно достичь этого результата. Жизнь, в определенном смысле – это *differance* *якмуляции*.

A *differance*, как известно из Ж. Деррида, всячески противостоит *Aufheben*. Фантазм либертена не предполагает никаких переходов, все, кто (что) имеются, получают удовольствие и/или уничтожаются. Знаменитая сцена Сада, чередующая позы и истории, деконструирует здесь-бытие (присутствие), не давая ему сбыться. И топосом деконструкции выступает секс. Секс, по Саду, – это чередование/смена поз(иций) в исторических конstellляциях, которые создаются за счет комбинаций сценических персонажей (таких, как епископы, монахи, аристократы, маркизы, герцоги, буржуа, чернь), символизирующих/концептуализирующих эпоху. Но и сам секс здесь деконструируется. И способом деконструкции секса выступает деструкция/негация. Сексуальное наслаждение достигается исключительно посредством насилия, ибо оно способно не только лишать сущего, но и откладывать присутствие на потом.

Вот поэтому, как кажется, «*присутствующие*» на сцене вообще не вступают в коммуникацию. Ведь тут нет договоренностей, выстраивающих постоянную иерархию ролей, здесь есть только сценарий наслаждения и четкое его описание по всем правилам Энциклопедии, завершающееся статистической сводкой [* 5]. Связи же возникают и рушатся по сингулярным предписаниям из дня в день.

Это деконструирование просвещенческой коммуникационной идеологии отчетливо проступает в контексте собственности. Тут принципиально это дивное, если не сказать, абсурдное состояние собственности в сообществе либертенов, что хорошо видно на примере жен главных героев «120 дней Содома»: формально каждая из героинь – чья-то жена, но она также и чья-то дочь. Обычная моногамная модель, табуирующая инцест и формирующая передачу имущества из рук в руки, утверждает логику частной собственности. У Сада же каждый может воспользоваться любой из девушек по своему усмотрению, то есть реально все они принадлежат всем, точно так же как и все либертены могут воспользоваться услугами друг друга. Стало быть, частная и общественная собственность здесь не поддаются диалектическому снятию.

Но таким образом, выходит, что Сад подрывает основания главного института, на котором зиждется наше гражданское общество и наше государство, – института частной

собственности. Но вместе с этим, утопия Сада не позволяет установить господство капитала, полностью ликвидирует денежную форму об(ра)щения. Деньги здесь не выполняют медиальную функцию, они вообще излишни, а вместе с ними упраздняется и знаковая стоимость. Таким образом, язык выходит из экономической структуры грамматики. Язык больше не совпадает с принципом обращения капитала. Обесцененная денежная форма обращения больше не требует создания новых рынков, а стало быть, и не требует новых знаков и новых значений.

Это проступает в языке Сада с его бесконечными повторами, вечным возвращением того же самого. Например, «*деликатными*» могут быть мораль, поведение, характер девушки, грудь, анус. В мире слишком много деликатных вещей. Стало быть, предикат куда важнее любого субъекта. Можно сказать, есть некая деликатность. Достаточно взглянуть на набор значений этого слова, чтобы понять, что именно «*деликатность*» отвечает идеалам либертинажа. Либертен-садист, прежде всего, деликатен. И никаких новых значений. Это сверхконцепт (или симулякр в батаевском смысле), который не предполагает других значений и включает в себя все уже имеющиеся. Но этот их синтез (если не сказать, контаминация) сам по себе есть новшество – новое/прибавочное значение, которое имеет все предыдущие. Однако если все значения выстраиваются как синонимы и антонимы, то они раскрываются антагонизмом *деликатный – порочный*. Ведь либертен, прежде всего, исповедует порок. Поэтому это противостояние тут же снимается (порой кажется, диалектическим) тождеством: порочность и деликатность суть одно. Таким образом, вопрос об этическом императиве попросту бессмыслен. Этическое и эстетическое, то есть ценностные измерения языка, упраздняются. Языки элиты и черни, так же как аргот и философские категории, тождественны. И вместе с этим, двусмысленность языка также упраздняется [* 6].

И это упразднение определяется тем, что в основу порока положен секс и все, что с ним связано. Все значения отсылают к сексу. Ведь каким бы философским зад ни был, он все равно остается задом. Чтобы аннулировать прибавочные значения, нужно отправляться именно от секса, он должен выступить медиумом. Каждое слово должно исходить из его эротического значения, точнее сказать – порнографического, ибо страсть и Эрот здесь-то как раз упраздняются. Секс должен быть бесстрастным. Таков стоицизм садовой философии. Это именно медиум секса. Секс подразумевается повсюду. В этом и состоит деликатность садового языка. Впрочем, сама деликатность может быть тут же разорвана как анус или грудь.

И здесь, вероятно, стоит прочесть текст Сада, как диссимулятивное предупреждение. На самом деле, чтобы осуществить христианский или стоический императив бесстрастности необходимо прибегнуть к насилию. И насилие это направлено, прежде всего, на плоть. Сад же в духе просвещенческого материализма реабилитирует плоть, требуя подчиняться божественным законам наслаждения/*jouissance* (таков основной тезис философии в будуаре). Наслаждение – единственное, в чем может проявиться наша собственная воля, ну а в силу того, что мы рождаемся не по своей воле – только разрушение представляет нас. Таким образом, Сад вписывает себя в историю философии как первый философ наслаждения, которое выходит за пределы типичного философского размышления об Эроте. Мир наслаждения, как его понимает Сад, не имеет ничего общего с платонической и христианской любовью (не случайно среди пыток есть такая, когда любовников распинают и оставляют умирать «одного на другом, рот в рот» [2, Четвертая часть, двадцать пятое, № 129]).

Любовь и в самом деле имеет отношение к страданию, либертинаж же – философия наслаждения, которое, как известно еще из Эпикура, неотделимо от бесстрастия и состоит в отсутствии страданий. Но гедонизм Эпикура пассивный. Он, оставаясь преданным греческому миру, призывает уйти в тень. Сад не может принять эту пассивность, он требует наслаждению выйти на сцену. А осуществить это оказывается возможным, по мнению Сада, только через разрушение тела, языка, экономической структуры буржуазного общества. Вот в этом и таится пресловутый садовый садизм – его склонность к насилию. Если любовь (чувственность) порождает, то наслаждение/*jouissance*, должно быть, состоит в разрушении, которое репрезентирует его присутствие. Тела, как и язык, вообще всё, уродуется. Все оппозиции опрокидываются. Наслаждающийся субъект растворяется сам в себе. Вот где, воистину, можно сказать, есть Единственный, а все – его собственность. Но в то же время, мы уже знаем, ему ничего и не принадлежит, кроме его сингулярного наслаждения. Следы

наслаждения/разрушения только и свидетельствуют о нем, являясь теми несколькими розами на тернистой тропе жизни («quelques roses sur les épines de la vie») [3, с. 22], которые должен посеять либертен.

Эта квази-метафора здесь принципиальна. Жизнь в целом, говорит Сад, есть терновник, а роза ведь не только символ нежности, она обладает острыми шипами, которые не увядают подобно бутонам. Роза выступает сверхперцептом садовой порнографии. Она является квази-метафорой как для садовой философии в целом, так и для благоухающего содомского зада. Ни до, ни после Сада никто (ну разве что Ницше) не пытался так философствовать.

Не случайно Сад интересует, прежде всего, философов языка (скажем, таких, как Барт, Клоссовски, Фуко, Делез). Особняком тут разве что стоит Батай, который мыслит, если так можно сказать, внутри языка и поэтому, возможно, он лучше других понимает Сада. Он – не критик и не аналитик языка, он – практик. Язык здесь разбирается *не извне* (по принципу научного субъект-объектного видения), язык поддается *внутренней* деконструкции. Поэтому Батай, как и Сад, штурмует языком секс, или точнее – предает язык сексуальному фантазму. Здесь субъект наслаждения превращает язык в свое средство, заявляя секс как медиум. Поскольку же и Батай, и Сад стремятся конституировать субъекта наслаждения, они гипертрофируют его образ, деконструируя оппозиции жизнь – смерть, наслаждение – боль, Эрос – Танатос, секс – любовь, высший – низший, еда – испражнение, добрый – злой, красивый – безобразный, святой – грешник, маскулинный – феминный, раб – господин. Но особенность этих оппозиций в том, что на уровне реальности они всегда сохраняются, без переходов, а вот на уровне языка они постоянно деконструируются. Скажем, либертену можно нарядиться женщиной или можно есть фекалии, или связывать наивысшую форму оргазма с мочеиспусканием, можно быть битым и т.д., но статус либертенов уже определен, по всем правилам спектакля, герои названы, все остальное – только декорации или слова, помогающие достичь наслаждения.

И в этом специфика подобной метафизики. Батай уловил главный нерв садовой гедонистической философии – инфантилизм, другими словами – фантазм свободно играющего ребенка. Ребенок организует пространство по принципу спектакля, расставляя декорации и распределяя роли, себя же он ставит либо в активную (маниакальную) позицию (как у Сада), либо в пассивную (депрессивную) позицию (подобно Батаю). Поэтому садизм предполагает только одного суверенного либертена-господина, а батаизм – растворение суверенного субъекта в смерти. Медиум секса, таким образом, сам себя разрушает, поскольку он начинается с негации, различения, но он же разрушает и язык, ведь когда все двусмысленности указывают только на секс, они перестают быть двусмысленностями. Но в то же время, слова только тут, по настоящему, лишаются референций: скажем, та же «роза» может обозначать все, что угодно. Причем, здесь роза не *еще что-то*, а *что-то иное*, «роза» никогда не совпадает с референтом, а когда совпадает – символизирует что-то еще. Роза есть анус есть девушка есть благоухание есть почтение есть молодость есть *что-то еще и все-то-же-самое и главное – разом*.

Тем не менее, ни деньги, ни собственность, ни язык, ни в коем случае не отменяются Садам. Они как раз необходимы, чтобы его критический проект действовал. Если присмотреться, у Сада деньги (которых ему постоянно не хватало) выступают в качестве одного из признаков либертена. Сад показывает, что деньги опосредуют отношение по принципу господин – раб, в то же время между господами они не обладают статусом медиума. Деньги, таким образом, выступают медиумом отчуждения, поэтому они либо передаются по наследству, либо добываются грабежом. И если язык существует за счет контаминаций, то есть смешения, если секс связывается с трансгрессией наслаждения, то деньги делают все отношения отчужденными. Деньги вообще принадлежат миру, где «субъекты» не хотят делать лишних усилий. Мир садового либертена, напротив, соткан из постоянных усилий (так, Сад всегда подчеркивает трудности героев с эрекцией или эякуляцией), ведь самой природе заблагорассудилось, «чтобы мы достигали счастья ценой усилий» («Il a plu à la nature de ne nous faire arriver au bonheur que par des peines») [3, с. 37], а насилие есть крайняя, гипертрофированная форма усилия. На нем и держится садовый *активный* гедонизм. В этом состоит парадоксальность садовой трансгрессии: наслаждение достигается постоянным, но *непроизводительным* трудом.

А значит, неприятие Сада этически организованным миром связано не столько с трудом как средством, сколько с той целью, к которой он ведет. Трудовое усилие допускается и

поощряется, если у него есть производительная цель и ценность, то же касается секса и языка. Но именно такую производительность и отменяет, *запрещает* Сад [* 7]. Поэтому основная направленность садовской деконструкции связана с запретом, с трансгрессией любых табу, ведь «дозволенные наслаждения не могут сравниться с недозволенными, к пикантности которых присоединяется бесценное удовольствие порывать общественные путы и опрокидывать все законы!» [3, с. 191]. А единственный способ для этого, который избирается Садам, состоит в том, чтобы довести запрет до абсурда и проявить его чистый бессмысленный репрессивный потенциал, таким образом, дескридитував все, что предписывает запрет как таковой [* 8]. А это значит, что нужно предписать и организовать удовольствия и отклонения. Речь, таким образом, у Сада идет уже не о порядке дискурса, не о порядке денежного обращения, а только о порядке наслаждения, которое нужно довести до предела и затянуть как можно дольше, перебив бесконечным числом эксцессов. Но отсюда, возможно, самый главный урок, который преподает нам Сад, состоит в том, что сексуальность (смысл которой – наслаждение) не может выступать медиумом, ибо в ней есть место только фантазму Единственного, который получает наслаждения.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. Вынесенный в эпиграф пассаж из «Философии в будуаре», как и прочие цитаты из данного трактата берутся в переводе И. Карабутенко, который, как представляется, передает характер садовской аргументации. Французский вариант, как и другие тексты Сада, и некоторые работы о его философии можно найти на сайте польского общества имени маркиза де Сада: http://sade.ph-f.org/dziela_fr. Для сверки адекватности перевода приведу соответствующий авторский вариант: «Il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande: il semble qu'il a moins de plaisir si les autres paraissent en prendre autant que lui. Par un mouvement d'orgueil bien naturel en ce moment, il voudrait être le seul au monde qui fût susceptible d'éprouver ce qu'il sent ...».

*2. Это значит, что, так или иначе, будут предполагаться важнейшие для Мильнера коннотации, связанные с радикальным разрывом между античной и современной философией, который проходит по линии понимания связи тел, секса и наслаждения [см.: 4, с. 77-90]. Но в стороне окажется важная для понимания проекта Сада (анти)платоническая позиция, которая проступает в текстах «божественного маркиза». В сущности, Сад писал пародийные тексты на диалоги Платона, в которых на свой лад давал уроки пайдеи: утверждал преимущества атеизма, радости содомии, культ природы, пропаганду насилия, технологии апатии, множественные эксцессы. Кроме того, Сад, вероятно, создавал своеобразную пародию (эксцесс) на философский проект Просвещения [см.: 7]. И если иметь в уме параллель «Платон – Сад», то *критическая* позиция последнего очевидна. У него всегда проступает железная логика «если – то»: если исходить из природы и разума, то в результате выходят все «садиетские» эксцессы/извращения. Эту логику хорошо уловили Т. Адорно и М. Хоркхаймер, разоблачая диалектику Просвещения.

*3. Дольмансе учит Эжени: «<...> удовольствия, порожденные бесчувственностью, стоят тех, что предоставляет чувствительность: чувствительность способна задеть лишь одну часть сердца, а бесчувственность щекошет и волнует его со всех сторон!» [3, с. 190-191]. Таким образом, у Сада бесчувственность или апатия является трамплином, дающим возможность прыгнуть в множественность наслаждений. Хотя некоторые интерпретаторы Сада полагают, что именно в апатии кроется сущность садовской философии [см.: 8].

*4. В понимании Ж. Батай, все это являет садовского «суверенного человека» с его системой «разорительной формы эротики». Улавливая логику садовской мысли, Батай поэтому пишет: «Моральная изоляция означает снятие всяких тормозов; в ней проявляется глубинный смысл траты. Тот, кто признает ценность другого человека, неизбежно ограничивает себя. Уважая другого, затмевает себя; это мешает понять, сколь сильно то единственное стремление, которое не подчиняется желанию увеличивать моральные или материальные ресурсы. Такое самоослепление уважением к другим – обычное дело; чаще всего мы довольствуемся лишь короткими вылазками в мир сексуальных истин, а все остальное время происходит открытое опровержение этих истин. Солидарность со всеми остальными людьми мешает обрести суверенную позицию. Уважением человека к человеку открывается круг рабства, где у нас остаются одни лишь моменты подчиненности и где мы в конечном счете

сами же не соблюдаем свой основополагающий принцип уважения, так как вовсе лишаем человека его суверенных моментов.

Напротив того, «центром садистского мира», по словам Мориса Бланшо, является «принцип суверенности, которая утверждает себя как грандиозное отрицание». Необузданная свобода разверзает перед нами пустоту, где оказывается возможным самое сильное чаяние, пренебрегающее второстепенными; этот своего рода героический цинизм освобождает нас от всяких почтительных и ласковых жестов, без которых мы обычно неспособны переносить друг друга» [1, с. 618-619].

Конечно, правила гуманистической логики всеобщего требуют ставить ключевой вопрос коммуникативности – вопрос о Другом. Возможно, что часто бывает в истории ангажированной философии, стоит пытаться искать Другого в философии Сада. Однако полагаю, так мы будем лукавить. Сад не предполагает вообще субъект-субъектных отношений. Для либертена, как и для кьеркегоровского эстетика, весь мир предстает в качестве *объектов* желания. Но у Сада они включены во внутренний распорядок, как декорации и реквизит. Наслаждение должно быть разыграно как спектакль. Садовский субъект не перемещается от объекта к объекту, он использует все, что находится под рукой, на сцене. Все принадлежит ему, точнее находится в его режиссерском распоряжении. Так, Дольмансе на вопрос Эжени, кем для него является предмет, служащий удовольствиям, беспристрастно отвечает: «Абсолютно никем, моя дорогая; разделяет он мое наслаждение или нет, испытывает ли он удовольствие или ничего не испытывает, ощущает ли даже боль – лишь бы я был счастлив; на остальное мне абсолютно наплевать» [3, с. 192].

В лучшем случае, Другой имеет место в мире Сада только как набор или, как отмечает М. Энафф, система органов: «Отношения с другими, будучи отношениями механическими, полностью очищаются от всякой психологии и особенно сентиментальности. Для либертена другой – это прежде всего система органов, подключенная к его собственной системе. То, что либертен считает наиболее важным в теле другого, – это органы, призванные гарантировать наилучшую связь между двумя системами. Сначала оцениваются и описываются части тела, а затем разрабатывается программа их функционирования» [6, с. 54].

*5. Показателен пример из «120 дней Содома», когда Сад щепетильно перечисляет всех персонажей, но общее число остается неизменным и равняется 46. В одном случае список лишь перечисляет действующих лиц: «Господа – 4; Старухи – 4; На кухне – 6; Рассказчиц – 4; Мужланов – 8; Мальчиков – 8; Супруг – 4; Девочек – 8; *Итого: 46*». Это список изначальной диспозиции, а затем дается список, результирующий все действия повествования, и он также строго воспроизводит число 46, которое непременно сохраняется: «Из этого числа тридцать было уничтожено, а шестнадцать вернулись в Париж». После чего приводится «Общий счет»: «*Убитые до 1 марта на первых оргиях – 10; С 1 марта – 20; Возвращаются в Париж – 16; Итого: 46*» [2]. Здесь уже подчеркивается темпоральный момент, который делит всех убитых по хронологическому принципу «до/после», вынося за пределы этой классификации возвращающихся в Париж. Но при этом, текст сохраняет их всех в одном и том же числе = 46.

Собственно, речь тут идет не о снятии, не о переходах количества в качество, Сад говорит исключительно о *комбинаторике*, речь идет о создании как можно большего числа комбинаций, составленных с «величайшей точностью».

*6. В конце концов, слова вообще должны утратить хоть какое-то значение, что уловил в садовском тексте П. Пазолини. Один из героев либертенов его «Сало» постоянно рассказывает нехитрые анекдоты, типа: «Знаете, как тонет большевик? – Плюх!». В этом «плюх» язык как бы возвращается к доязыковым «бульканьям» тел, о которых писал в «Логике смысла» Ж. Делез.

*7. Например, такие действия, как зашивание влагалища прямо направлены против возможного деторождения. Так, Эжени говорит своей матери: «<...> я зашью вас, дабы вы не подарили мне ни братиков, ни сестричек» [3, с. 211].

*8. Вплоть до запрещения естественных потребностей, как, например в «120 дней Содома»: «Подданным обоого пола категорически запрещалось ходить в туалет для опорожнения кишечника, не получив на то особого разрешения, чтобы таким образом сохраненная субстанция могла послужить удовлетворению тех, кто изъявит к тому желание. Был введен обход спален, чтобы удостовериться, не пренебрег ли кто этим приказом; каждый из Друзей на протяжении одного месяца внимательно проверял все горшки, стоявшие под

кроватями, и если он обнаруживал, что один из них полон, виновник немедленно вносился в журнал наказаний» [2]. Энафф в этой связи выделяет три запретные стратегии: «контроль за ритмом дефекации (императив сдерживания)», «контроль за характером экскрементов (рацион питания)», «контроль за прерыванием сдерживания» [6, с. 315-316].

ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Ж. Батай; [пер. с фр. / сост. С. Н. Зенкин]. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
2. Маркиз де Сад. Сто двадцать дней Содома: [электронный ресурс] / Маркиз де Сад; [пер. с фр. под ред. А. Н. Щуплова]. – М.: Кооператив «Живое слово», 1992. – Режим доступа: <http://lib.ru/INOOLD/DESAD/120dnej.txt>.
3. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: Проминформо, 1992. – 223 с.
4. Мильнер Ж.-К. Констатации / Ж.-К. Мильнер; [пер. с фр., сост. и примеч. В. Е. Лапицкого]. – СПб.: Machina, 2009. – 160 с.
5. Томас Д. Маркиз де Сад / Д. Томас; [пер. с фр. А. Васильковой]. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 352 с.
6. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена / М. Энафф; [пер. с фр. Н. С. Мовиной]. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2005. – 448 с.
7. Brix M. Sade est-il un philosophe des Lumieres? / M. Brix // Trans/Form/Ação. – São Paulo, 2007. – 30 (2). – p. 11-22.
8. Fouad Kalouche. Apathea, and Becoming Chaos in Juliette: [электронный ресурс] / Fouad Kalouche. – Access mode to mag.: http://sade.ph-f.org/teksty_in; <http://spinner.cofc.edu/desade/papers/Apathea.pdf?referrer=webcluster&>.